

ŚRĪ ARAVINDA (AUROBINDO)

INTERPRETE DELLA CULTURA INDIANA PIÙ ANTICA

1. Traendo vita e forza da un'esperienza metafisica straordinariamente unitaria, la multiforme ricchezza degli interessi di Śrī Aurobindo * si è espressa in un'attività creativa varia e feconda: la molteplicità della sua opera consente e autorizza un esame condotto secondo le prospettive delle diverse scienze umane, un esame, quindi, che potrà porre al centro del proprio interesse ora il pensiero sintetico e innovatore, ora le dottrine sociali, oppure l'arte che esprime con la parola i livelli superiori della coscienza, o la teoria estetica, o, ancora, i commenti che s'inseriscono con notevole autonomia di posizioni nella grande tradizione dei *bhāṣya*: tutti aspetti, questi, del suo magistero che, per una corretta comprensione della sua figura, andranno sempre ricondotti a quell'unità di fondo che rimane in ogni caso suo merito — ma, perché possano essere recepiti e, eventualmente, utilizzati nella cultura comune, è necessario che questi singoli aspetti della sua attività siano vagliati criticamente, senza infatuazioni e senza ostilità preconcepite, per il peso dei loro apporti specifici.

In precedenza mi sono occupato, sempre molto brevemente, delle dottrine linguistiche di A.¹, della sua interpretazione della *Bhagavadgītā*² e delle prospettive che egli scorgeva per l'evoluzione umana³. Non mi

* Abbrevio il nome di Aurobindo in A. (La grafia Aravinda è più che altro un omaggio alla forma sanscrita del nome che ha raggiunto una così vasta celebrità nella trascrizione inglese della sua pronuncia *bengali*). Altre abbreviazioni di cui mi servo: L.D. = *The Life Divine*, Pondicherry, 1960; O.V. = *On the Veda*, *ibid.*, 1964; *Hymns* = *Hymns to the Mystic Fire*, *ibid.*, 1952; Rv. = *R̥gveda* (cit. nell'ediz. dell'Aufrecht, Wiesbaden, 1955³). Desidero anche specificare qui, *in limine*, che pur facendo uso della corrente trascrizione scientifica, ho lasciato immutata la grafia aurobindiana dei termini indiani nelle citazioni dirette delle sue opere, anche se tradotte.

1. Cfr. *Le idee linguistiche di Ćrī Aurobindo*, nei miei *Saggi indologici*, Bologna, 1969, pp. 53-62.

2. Cfr. *Un metafisico e la Bhagavadgītā*, *ibid.*, pp. 188-190.

3. Cfr. i miei *Appunti sul 'progetto uomo' di Śrī Aurobindo*, in *Gururājamañjarikā*, *Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli, 1974, pp. 479-486.

pare fuori luogo adesso, in un convegno di sanscritisti, abbozzare, perché non sarà niente più che un abbozzo, una presentazione delle sue idee a proposito della fase più antica della cultura indiana, quella cultura che trovò nel sanscrito il più autorevole strumento espressivo e con ogni probabilità il maggior fattore di coesione.

2. Le correnti spirituali indiane si sono fondate molto spesso sui tesori di una grandezza antica, ma tuttora viva e operante, come sapienza, norma, mito, nella coscienza delle età successive: il che ha fatto sì che una parte rilevante della loro produzione letteraria si presenti come una sorta di esegesi, animata dall'esigenza di mantenere una connessione chiara, addirittura inequivocabile, con un mondo di verità e valori stabili e perciò fondamentali, in una specie d'interscambio fecondo, anche se non adeguatamente riconosciuto nella sua reale natura, in cui il passato arricchisce e « consolida » il presente, e questo, nella sua mutevole consapevolezza, illumina variamente quello, fino, talora — come notava il Renou⁴ a proposito dell'interpretazione *çankariana* della tradizione *brahmanica* — fino talora, anzi abbastanza frequentemente, a conformarlo, per una sorta di *choc en retour*, a propria immagine, con interpretazioni, quali che ne fossero le intenzioni, di fatto prevaricatrici, spesso assai acute, sempre culturalmente significative⁵. Quest'abito esegetico si abbeverava, in effetti, per lo più alla fonte di concezioni mitiche, di fronte alle quali impallidivano o scomparivano le differenze e peculiarità storiche, perché ciò che contava veramente sfuggiva a ogni forma del divenire, i valori regnavano in una specie di Olimpo metastorico, remoto eppure raggiungibile, in ogni caso esemplarmente efficace.

Questo modo di vedere le cose, proprio di tanta spiritualità indiana, negli ultimi due secoli si è incontrato con gli apporti, operanti massicciamente in senso storicistico, della cultura occidentale, cioè di un modello egemonico, potente e prestigioso⁶; l'incontro, compiutosi in vario modo e a vari livelli, a seconda delle tendenze e della preparazione culturale delle personalità coinvolte, costituisce comunque uno dei capitoli più interessanti della storia della spiritualità indiana contemporanea, parte non irrilevante di quell'ampia materia di studio che offrono all'esame degli specialisti dei singoli campi, degli antropologi, dei filosofi della cultura, gli incontri fra le civiltà e le conseguenti influenze, tra-

4. Cfr. ÇANKARA, *Prolegomènes au Vedānta*, ... par L. Renou, Paris, 1951, p. I.

5. Questo fenomeno di proiezione del presente nel passato, del resto, non è certo esclusivo della cultura indiana: si pensi per esempio al neopitagorismo, a molto neoplatonismo, alla « riappropriazione profetica » di culti e tradizioni preesistenti; comunque il fenomeno si presenta in India con particolare evidenza e vigore.

6. I tre aggettivi vorrebbero alludere a quell'intreccio di potenza politica e di supremazia culturale che molti Indiani percepirono, e certo soffrirono a tutti i livelli, anche subconsci, nel dominio coloniale, veicolo di una cultura di evidentissima superiorità scientifica e tecnica, quale che fosse poi il giudizio che se ne poteva dare sul piano dei valori spirituali.

sformazioni, reazioni⁷. In questo capitolo indiano di un libro le cui vicende si stanno ancora svolgendo sotto i nostri occhi, il lavoro esegetico di A., la sua linea interpretativa, rappresenta certo una delle pagine più importanti, come documento particolarmente rivelatore di una tendenza diffusa, come espressione autorevole nel campo storico di una concezione fortemente sintetica, consapevolmente arricchita⁸, se non sostanziata, degli apporti di diverse culture, e tesa a un loro superamento in una civiltà più alta.

3. Già una prima significativa caratteristica differenza nettamente da quello tradizionale l'approccio di A. al passato della cultura della sua terra, una caratteristica di fatto: l'allargamento della visuale alla preistoria. Il concetto di preistoria, infatti, è sostanzialmente estraneo alla cultura indiana classica, ed è di derivazione europea, come, del resto, la pratica stessa dell'archeologia in India⁹, sulla quale le nostre nozioni della preistoria indiana si fondano.

È, ovviamente, un peccato che A. non abbia potuto sfruttare, per la sua interpretazione della fase più antica della cultura indiana le scoperte che hanno rivelato al mondo l'esistenza in India di una delle più grandi civiltà protostoriche, aprendo nuovi orizzonti e talora mettendo in discussione certezze che sembravano acquisite: in effetti la scoperta della civiltà dell'Indo, e soprattutto la percezione della sua effettiva importanza nella coscienza dei non specialisti, sono posteriori alla fase più aperta e ricettiva della sua formazione culturale, come anche, sia pure di poco, agli anni del suo impegno più diretto ed esplicito in questo campo. Questo può spiegare perché l'incontro con la preistoria e la protostoria indiane si sia compiuto soprattutto su basi linguistiche e filologiche.

Dal momento che delle concezioni linguistiche aurobindiane anche a proposito di questa materia mi sono già occupato, sia pur succintamente, altrove, e dato anche che egli non ci ha dato in un'opera organica l'espressione conclusiva del suo pensiero in questo campo (il suo

7. In realtà tra le conseguenze non rarissime di questi incontri figurano anche le distruzioni delle culture più « deboli »: cfr., per una rapida sintesi delle ragioni e forme di questo fenomeno, E. CERULLI, *Inculturazione Deculturazione Acculturazione Etno- e Genocidio*, Genova, 1972, ecc. La grande ricchezza del suo patrimonio ha evitato all'India questa specie di tragedia totale, senza riuscire però a impedire guasti parziali anche rilevanti. La dinamica delle altre conseguenze dell'incontro di una cultura tradizionale con la cultura europea ha avuto in terra indiana uno sviluppo notevolissimo.

8. Per limitarci a un esempio particolarmente evidente, si pensi che A. si pone problemi ignoti ai commentatori indiani tradizionali, affrontando questioni di critica testuale chiaramente provocate dallo « scetticismo » occidentale, come quella relativa all'*Urtext* del *Mahābhārata*: cfr. Vyasa and Valmiki, Pondicherry, 1964.

9. Cfr., per questo punto, p. es. l'esplicito riconoscimento di una pubblicazione ufficiale come il volume pubblicato in occasione del centenario dell'*Archaeological Survey of India*: S. ROY, *The Story of Indian Archaeology, 1784-1947*, New Delhi, 1961: specialmente a p. 6.

contributo specifico si riduce a un capitolo di un libro non scritto¹⁰ e a sparsi accenni), mi sembra opportuno limitarmi a fissare alcuni punti essenziali, che possono servire a comprendere meglio il suo atteggiamento, le sue ragioni e le conseguenze di esso.

A. si era formato in un'epoca ormai di riflusso dopo le grandi scoperte, non sempre sicure, della linguistica ottocentesca: il ripensamento, se non la crisi, era profondo, almeno negli esponenti più sensibili¹¹ a certi scricchiolii premonitori in una costruzione apparentemente perfetta. Anche A. polemizza contro quelle che gli parevano le conquiste fallaci di studiosi fervidi, ma talora avventati, per esempio respingendone le estrapolazioni nel campo della ricostruzione storico-culturale... Ma egli va oltre: il fulcro del suo interesse è l'India, nel cui tessuto etnico si usa riconoscere, tra le altre, una componente *ārya* e una dravidica. La permanenza nell'India meridionale convince invece A. della sostanziale unità indiana dal punto di vista etnico, quali che siano le varietà regionali, ma non soltanto da quello: anche dal punto di vista culturale¹². Che dire dunque della netta distinzione tra lingue arie e dravidiche ammessa dalla scienza moderna? All'esame di A. anch'essa mostra un'insanabile debolezza¹³: mediante un'analisi, del resto appena abbozzata e basata soprattutto sul lessico¹⁴, egli giunge a superare quella frattura di fondo, prospettando l'ipotesi che la famiglia linguistica indoeuropea e la dravidica siano derivate entrambe da una lingua primitiva comune, alla quale sarebbe ancor oggi possibile ricondurle¹⁵.

Non possiamo seguire qui le altre idee aurobindiane in questo campo, idee spesso suggestive, ma anche chiaramente inaccettabili al livello attuale delle nostre conoscenze scientifiche¹⁶; basti dunque dire che sulla base delle considerazioni suaccennate l'unica prova di un contrasto etnico tra *ārya* e *dravida*, di un'invasione *ārya* contrastata da questi popoli di più antico insediamento, poteva ormai essere costituita dal *Veda*, che secondo l'interpretazione filologico-storica comunemente

10. *The Origins of Aryan Speech* (in appendice a *O.V.*, pp. 563-594).

11. A dire il vero, pare molto poco probabile che A., non specialista di linguistica, fosse al corrente delle tendenze più nuove e significative in questo campo. In genere i suoi scritti danno l'impressione di prendere a oggetto delle proprie critiche uno stato della cultura e della ricerca scientifica già superato da anni in Occidente. Cfr., per un rilievo analogo, K. W. BOLLE, *The Persistence of Religion*, Leiden, 1971 (Repr.), p. 100.

12. Cfr. *O.V.*, pp. 39-40.

13. Cfr. *ibid.*, pp. 40, 573, ecc.

14. Cioè su di una base assai più generica e labile di quella su cui si fonda l'indoeuropeistica a partire almeno dal Bopp. Per di più i termini cui A. fa riferimento sono soprattutto nomi di parentela, in massima parte formazioni fanciullesche elementari, tipo *ammā*, *ambā*, cioè termini, per il loro primitivismo fonetico e la diffusione estesissima, molto poco significativi sul piano della ricostruzione e comparazione linguistica.

15. Cfr. *O.V.*, p. 41.

16. Per una loro critica, cfr. il saggio cit. alla n. 1, specialmente pp. 61-62.

accettata fornirebbe ampia testimonianza di questo conflitto, specialmente nelle sue parti più antiche. Ecco dunque il perché di questo suo incontro con la *śruti*, specialmente con la *Samhitā* degli inni¹⁷, e la ragione dell'angolatura particolare dell'interesse di A., che, non dimentichiamolo, era stato, contro ogni dominio straniero e ogni possibile spartizione, uno dei campioni dell'unità della sacra terra dell'Indo e del Gange¹⁸.

4. Certo, intendere il preciso significato della testimonianza culturale vedica appariva impresa tutt'altro che semplice, perché non esiste una tradizione esegetica unitaria e ininterrotta dall'epoca remota dei primi testi fino ai nostri giorni. A. passa in rassegna le interpretazioni più autorevoli e ne lumeggia gli apporti positivi e i limiti¹⁹: di Yaska apprezza l'utile lavoro lessicografico, ma rileva la scarsa attendibilità delle sue etimologie; di Sāyaṇa riconosce la grandiosità dell'assunto, ma ritiene che egli si sia fermato all'esterno del tempio, traviato da una sorta di ossessione ritualistica che lo induce, per soverchio amore di coerenza, a licenze e abusi di vario genere, a una scarsa cura delle sfumature semantiche²⁰. Quanto all'esegesi moderna occidentale il giudizio aurobindiano è parimenti, se non maggiormente²¹, negativo, per un complesso di ragioni: in certi suoi esponenti essa segue troppo pedissequamente Sāyaṇa, in ogni caso si basa sulle conquiste, largamente ipote-

17. Perché, essendo comunemente considerata la più antica dagli studiosi, avrebbe probabilmente potuto fornire maggior lume sulla cultura indiana più remota. Per le ben diverse ragioni intrinseche che portano gli aurobindiani a privilegiare il *Rv.*, cfr. p. es. T.V. KAPALI SASTRI, *Lights on the Veda*, Pondicherry, 1961², p. 43.

18. Intendo dire che anche in questa sua ricerca A. è guidato da esigenze analoghe a quelle che lo spinsero a scendere in campo in difesa dell'unità della sua terra, minacciata, secondo lui e altri nazionalisti, dalla spartizione del Bengala, nel 1905, e che tanti anni dopo lo avrebbero indotto a uno dei suoi rarissimi interventi politici dopo il ritiro a Pondicherry (un suo messaggio contro la *Partition* fu radio-trasmesso il 14 agosto 1947). Che egli poi vedesse nell'India un'unità spirituale organica, l'espressione vivente della verità eterna, destinata per volontà divina non solo all'unità, ma ad una funzione di guida tra le nazioni, risulta da numerosi suoi scritti: cfr. per questo l'ampia trattazione di V.P. VARMA, *The Political Philosophy of Sri Aurobindo*, Bombay, 1960, *passim*.

19. Ovviamente sintetizzo al massimo i suoi rilievi, cercando di mettere in luce i punti essenziali di ciò che dice in O.V.

20. Cfr. però questi riconoscimenti che possono completare positivamente il quadro: «very rarely does he put forward any higher meaning though sometimes he lets a higher sense come through or puts it as an alternative as if in despair of finding out some ritualistic or mythical interpretation. But still he does not reject the spiritual authority of the Veda or deny that there is a higher truth contained in the Riks...» (*Hymns*, p. II). (Noto qui per inciso che in un saggio come questo, per forza sintetico, non posso prendere in esame l'ipotesi di mutamenti nell'interpretazione di A., di oscillazioni nei giudizi: se mai queste variazioni ci furono, ci sembra però di poter affermare che si può trattare al massimo di sfumature, tranne forse che nel caso della sua valutazione delle *Upaniṣad*).

21. Cfr. O.V., *passim* (specialmente c. III). Cfr. Anche, per quest'ultimo punto, M. P. PANDIT, *Mystic Approach to the Veda and the Upanishad*, Pondicherry, 1966², p. 15.

tiche, della filologia comparata, compiendo estrapolazioni inaccettabili. Per di più, esplicito o implicito, al fondo di troppe interpretazioni occidentali si può scoprire un pericoloso pregiudizio, il peccato di orgoglio e d'ignoranza²² di chi non sa scorgere fasi o punti intermedi fra il selvaggio primitivo e Platone²³, e con ciò barbarizza troppo il *Veda*, certo pre-platonico, cioè pre-filosofico, nelle sue parti più antiche.

Neppure le interpretazioni o gli inquadramenti storici proposti da alcuni campioni della *Hindu Renaissance* soddisfano completamente A.: non quelli del Tilak²⁴ o di T.P. Iyer²⁵, che, al massimo, possono essere considerati punti di partenza momentaneamente accettabili, ma bisognosi di successive verifiche, di una nuova interpretazione esterna dell'antica rivelazione²⁶, ma neppure lo appaga l'interpretazione di Dayānanda²⁷, che gli pare difficile da seguire nei suoi voli, e troppo violenta, per amore di una prospettiva monocorde, contro la lettera esplicita dei testi.

Ecco dunque la necessità di un'altra interpretazione, per la quale A. propone un'ipotesi, o meglio: all'inizio A. la presenta come ipotesi a integrazione e ampliamento delle altre già correnti, ma poi egli si rivela sempre più convinto di avere la chiave, il magico « apriti sesamo » che può introdurre l'uomo del nostro tempo nel mondo, altrimenti precluso, di quelle remote verità: perché, che di verità si trattasse, non di dati storici di fronte ai quali si può restare indifferenti, ma di verità che coinvolgono il nostro destino, di questo gli parve ben presto impossibile dubitare, per la forza stessa della ragione più profonda che lo spingeva all'incontro con il vedismo: abbiamo veduto in precedenza che la sua permanenza nell'India meridionale, mettendo in crisi una radicata convinzione culturale, col rivelargli la sostanziale unità etnica dell'India, lo spinse a verificare sui testi vedici la fondatezza della *communis opinio* a proposito della diversità e opposizione fra *ārya* e *draviḍa*, ma questa spinta non fu probabilmente la più importante, l'impulso decisivo gli venne, secondo le sue parole, dalla sua stessa esperienza spirituale: « Il mio primo contatto con il pensiero vedico si verificò indirettamente, mentre seguivo certe linee di autosviluppo nella via dello Yoga... In quell'occasione cominciò a prodursi nella mia mente un ordinamento

22. Perché trascura la catena evolutiva che ci lega alle forme più modeste e elementari di vita, con l'albagia di chi si sente diverso e signore.

23. Cfr. O.V., p. 29.

24. A. fa riferimento a *The Arctic Home in the Vedas* (pubblicato a Poona nel 1903).

25. *The Riks*, Bangalore, 1911.

26. Cfr. O.V., p. 38.

27. È singolare che, nonostante, la distinzione sempre abbastanza netta della propria posizione da quella di Dayānanda, A. sia stato scambiato per un suo seguace, almeno agli inizi della sua attività esegetica, da uno studioso insigne e informatissimo come il Renou (*Bibliographie védique*, p. 13). Per le ragioni profonde del pur rispettoso dissenso di A. rispetto a Dayānanda, cfr. BOLLE, cit. alla n. 11, p. 101.

di nomi simbolici connessi con certe esperienze psicologiche che avevano cominciato a regolarizzarsi, e tra loro comparivano le figure di tre energie femminili, Ila, Saraswati, Sarama »²⁸. Ma qualsiasi interpretazione puramente letterale del testo vedico gli si rivelava incapace di spiegare la connessione esistente tra queste figure della sua mente e le omonime della *śruti*. Se c'era, come non gli sembrava lecito dubitare, questa connessione, che valore poteva avere l'interpretazione letterale? Ad A. pareva che essa potesse essere accettata entro limiti molto ristretti, come modo di lettura di chi non sa penetrare nella reale natura di un messaggio prezioso. Se il *Rv.* dice: « *gūlham jyōtiḥ pitāro ānv avindan satyāmantrā ajanayann uṣāsam* »²⁹, come può trattarsi dell'aurora fisica, e non invece di qualcosa di cui l'aurora, con la sua luce che vince le tenebre, è simbolo? Se, ancora, il *Rv.* afferma che « *sām te gāvas tāma ā vartayanti, jyōtir yachanti* »³⁰ come si può trattare di semplici vacche, non saranno piuttosto raggi di quell'aurora di cui nell'inno precedentemente citato si dice che è stata generata dai padri realizzatori delle sacre formule, di un'aurora cioè non fisica?³¹.

Pur nella coerenza di un discorso che non esclude certo sempre la possibilità di una comprensione letterale a prima vista almeno accettabile, il linguaggio vedico appare dunque ad A. ricco di doppi sensi, quelli che nella tradizione successiva saranno classificati come *śleṣa*, ma che nel vedismo non sono artifici espressivi oppure giochi raffinati o pedanti di artisti sapienti, sono invece le manifestazioni rivelatrici di una fase linguistica arcaica³², nella quale le parole, non ancora fossilizzate, non ancora incatenate a un significato preciso come nelle epoche seguenti, hanno valori tuttora fluidi, variamente colorabili a seconda del contesto, perché non esprimono un'idea, quanto piuttosto un'emozione, un'intuizione fondamentale. Ecco dunque perché è spesso accettabile anche il senso letterale della *śruti*, il quale conserva una sua coerenza: l'intuizione fondamentale può presentarsi ai diversi livelli con significati differenti, ma non opposti, legati anzi tra loro tramite quel vincolo comune che è costituito dall'emozione percettiva originaria: così, per esempio, *aśva* significa « cavallo » sul piano fisico, e rappresenta l'energia e la forza sul piano dei valori simbolici.

A. riconosce dunque una sorta di esoterismo naturale³³, almeno nelle sue origini, per il quale ciascun « utente » della *śruti* accede ad essa al

28. O.V., p. 33.

29. *Rv.*, VII,76,4 (O.V., p. 138).

30. *Ibid.*, VII,78,2 (O.V., p. 135).

31. Che l'interpretazione letterale naturalistica conduca, se universalizzata con coerente rigore, a delle assurdità, è ripetuto più volte da A. in O.V., *Hymns* (Foreword), ecc. cfr. anche KAPALI, cit. alla n. 17, pp. 12-13, ecc.

32. Cfr. O.V., spec. c. V.

33. Uso un'espressione cara, credo, ai guénoniani, per indicare un segreto che è tale per la sua natura intima, per chi non sa penetrarla, più che per una volontà deliberata di copertura mediante velami verbali: il che non esclude eventuali intenzioni criptiche, rese possibili dalla natura stessa del linguaggio vedico; A. e i suoi seguaci negano invece che nascano da convenzioni artificiali.

livello che le sue qualificazioni gli consentono: la lettera non esclude il valore simbolico, anzi ad esso più volte esplicitamente rinvia³⁴, ma la sussistenza di una rete di significati simbolici non comporta l'annullamento di quelli letterali, che però si muovono su livelli infinitamente più bassi³⁵. L'interpretazione di A. non sostituisce completamente le altre, ma, subordinandole e integrandole, si presenta come più vera, perché più organica e perché fa accedere a verità e a valori più elevati. A. la chiama giustamente interpretazione psicologica, perché riconduce all'esperienza spirituale le vicende vediche, anche quelle su cui è stata costruita l'ipotesi vacillante del conflitto storico tra gli *ārya* e i non *ārya*. Sintetizzando all'estremo, possiamo affermare, riprendendo le parole di A. stesso, che « la concezione centrale del *Veda* è la conquista della verità, fuori dalle tenebre dell'ignoranza, e, mediante la conquista della verità, anche la conquista dell'immortalità »³⁶. Per evadere dalle limitazioni del nostro mondo, del nostro esistere in una realtà dimidiata e confusa, bisogna combattere: la nostra vita dev'essere una lotta fra i poteri e le forze della verità e della luce, gli dei, e i poteri delle tenebre (*Vṛtra*, *Vala*, i *Paṇi*, i *Dasyu*). In questa lotta, che è intima, ma che non può non riguardare anche la realtà fuori di noi, riflesso e oggetto del nostro sentire e agire, dobbiamo invocare l'aiuto degli dei per distruggere gli ostacoli frapposti dalle forze paralizzanti dell'ignoranza e del male, e invochiamo gli dei con la parola e la formula sacra, il *mantra*, per donare loro il nostro sacrificio, che è, in fondo, l'offerta di noi stessi, di ciò che di noi ci è più caro, al principio spirituale più alto, costituendo così una specie di celebrazione, o meglio: riattivazione, di quel sacrificio primordiale da cui ha tratto origine il divenire cosmico³⁷. Dall'offerta sacrificale verranno all'uomo ricchezze e altri beni, cioè uno stato di accresciuta prosperità spirituale, condizione che costituisce un

34. Cfr. p.es. quanto A. dice in *Hymns*, pp. VII-VIII, a proposito dei *nīṇyā vācāṁsi* di *Rv.* IV,3,16 e di altre indicazioni analoghe. Cfr. anche PANDIT, cit. alla n. 21, p. 21, ecc. Si tratta, a nostro parere, d'indizi interessanti, per quanto probabilmente non conclusivi, dell'esistenza di almeno una certa aura di segretezza iniziatica.

35. Cioè mi sembra che, seguendo e sviluppando questa linea aurobindiana, si potrebbe giungere per il *Rv.*, a posizioni analoghe a quelle di certa recente critica dantesca che scorge nel « discorrere per emblemi » della *Divina Commedia* l'espressione del sentimento vitale che Dante, sulla scia di tutta una tradizione medievale d'immagini, metafore, allegorie, ha dell'analogia degli esseri.

36. *O.V.*, p. 258. Cfr. anche *Hymns*, pp. XXI-XXII: « There is a Truth deeper and higher than the truth of outward existence, a Light greater and higher than the light of human understanding which comes by revelation and inspiration, an immortality towards which the soul has to rise. We have to find our way to that, to get into touch with this Truth and Immortality, *sapanta ṛtaṁ amṛtaṁ*, to be born into the Truth, to grow in it, to ascend in spirit into the world of Truth and to live in it. To do so is to unite ourselves with the Godhead and to pass from mortality into immortality. This is the first and central teaching of the Vedic mystics ».

37. Tale è l'interpretazione aurobindiana del sacrificio del Macrantropo (*Puruṣa*) primordiale.

aiuto per il cammino, uno strumento per quella lotta, nelle tappe successive.

Questo è dunque per A. il significato spirituale del *Rv.*, di una battaglia e di una conquista analoghe a quelle che si compivano nei misteri orfici ed eleusini³⁸; ma questo significato presenta motivi d'interesse universale per la storia della civiltà: perché il *Rv.*, giungendo fino a noi da un'« almost enormous antiquity »³⁹, è il testamento dell'epoca dell'intuizione al suo termine, rappresenta l'unico documento organico della fase misterica, pre-filosofica della vicenda spirituale umana, quando il contatto con le forze e le potenze non meramente materiali era ancora possibile senza la mediazione, e il passaggio obbligato, della ragione, perché non si era ancora operato un netto distacco fra l'uomo, figlio della natura, e la realtà vivente che lo circonda, i valori che la permeano.

5. Maestro dello *Yoga* integrale e di dottrine metafisiche miranti a riattivare il contatto dell'uomo con quei valori che furono già suo naturale appannaggio, A. compie dunque una specie di rivendicazione della validità non solo storica, anzi: attuale, dell'intuizione vedica⁴⁰. A questo riconoscimento, nell'unitarietà della sua esperienza di pensatore, di *yogin* e di poeta, anzi cronologicamente prima di tutto di poeta⁴¹, A. doveva essere particolarmente portato e sensibile, per la sua fiducia nell'ispirazione⁴², per l'apertura del suo canto a verità sopramentali analoghe, anche se su di un altro livello evolutivo, a quelle vediche: nell'interrelazione costante delle sue varie attività intellettuali la poesia illuminava l'esegesi, e i risultati acquisiti da questa fornivano stimolo e modello al canto: con ogni probabilità non è un caso che il suo *magnum opus* poetico, *Savitri*⁴³, tragga gli elementi-base della propria

38. Cfr. *Hymns*, pp. IV-V, *O.V.*, p. 6, ecc.

39. *O.V.*, p. 17.

40. Cfr. per questo punto anche *L.D.*, p. 80.

41. Le sue prime poesie furono composte durante il suo soggiorno in Inghilterra, non cominciò a praticare lo *Yoga*, invece, prima del 1904 (cfr. *Sri Aurobindo on Himself and the Mother*, Pondicherry, 1953, p. 37, e anche S. GHOSE, *Sri Aurobindo - Poet as Seer*, in *Sri Aurobindo. An Interpretation*, ed. by V. C. Joshi, Delhi, 1973, p. 43). Posteriori sono anche i primi frutti della sua attività di pensatore; quanto allo studio del *Veda*, lo cominciò solo dopo il trasferimento a Pondicherry (cfr. *On Himself*, cit., p. 25).

42. Questa fiducia nell'ispirazione è, del resto, solo un aspetto della fede profonda di A. nei valori dell'intuizione, per cui cfr. *L.D.*, p. 81. L'intuizione, del resto, è un elemento centrale della storia spirituale e culturale indiana: per una precisa definizione del suo peso e della sua natura, cfr. lo studio fondamentale di J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, 1963 (che cita A. a p. 19).

43. L'opera è purtroppo rimasta incompiuta. (L'edizione che ho sott'occhio, pubblicata a Pondicherry nel 1954, reca in appendice una cospicua raccolta di lettere di A. sulla *Savitri* stessa, lettere che mostrano meglio forse di ogni sua trattazione teoretica il peso dell'intuizione e l'integrarsi dell'intuizione e della riflessione nell'opera aurobindiana).

trama da una leggenda⁴⁴ alla cui origine sta verosimilmente la ben nota preghiera vedica omonima⁴⁵, nella quale si può scorgere come la sintesi della sua interpretazione gnostica del Rv.⁴⁶.

Non è però detto che, pur tenendo conto delle affascinanti indicazioni che A. ci dà, gli studiosi, che si devono confrontare con la dura peculiarità dei fatti, possano accogliere senza riserve la sua pur acuta interpretazione. Ovviamente il supporto metafisico-sperimentale dell'ipotesi aurobindiana sfugge allo studioso comune, che può solo giudicare, umanamente, ciò che in termini umani gli è detto; e converrà forse, almeno per ora, mettere fra parentesi anche la grandiosa cornice nella quale la concezione del *Veda* sostenuta da A. s'inquadra. Ma resta tutta una serie di altri rilievi addirittura ovvi, che qui si possono appena accennare: rilievi, sia chiaro, che, presi singolarmente, non sono tali da infirmare la prospettiva aurobindiana, ma che, nel loro insieme, assumono un peso che ne rende difficile l'accettazione senza notevoli revisioni e integrazioni.

Innanzitutto, ci sembra, A. tende a un'interpretazione che, pur aperta alla molteplicità dei possibili, di fatto non li accoglie se non come eventualità remote o insignificanti; egli trascura così le varietà e le differenze della documentazione del Rv.: per esempio le linguistiche. Dice infatti che la lingua degli inni è fissa e invariabile⁴⁷; orbene, decenni d'intense ricerche hanno chiaramente dimostrato il contrario⁴⁸. Inoltre A. dà scarsissimo rilievo agli aspetti della documentazione ṛgvedica che potrebbero servire a rendere più solida e comprensiva la sua ricostruzione⁴⁹: dagli accenni alle nozioni scientifiche (cosmologiche, mediche, ecc.) che gli inni attestano o presuppongono, a quelli sulle arti e mestieri, dai riferimenti all'organizzazione statale a quelli relativi alla strutturazione del corpo sociale, alla vita di tutti i giorni nei suoi vari

44. Il colossale poema di A., giustamente definito da K. R. Srinivasa Iyengar (*Indian Writing in English*, Bombay, 1962, p. 171) « in a sense... *The Life Divine* turned into poetry », svolge e amplia la celebre leggenda del *Mahābhārata* gravandola dei sensi specifici della metafisica e dello *Yoga* integrale: cfr. p. es. A. B. PURANI, *Savitri. An Approach and a Study*, Pondicherry, 1956², *passim*, specialmente pp. 5-7.

45. Cfr. C. DELLA CASA, *L'episodio di Sāvitrī ricostruito sulle recensioni del Matsya- e del Viṣṇudharmottara-purāṇa*, in « Accademia dei Lincei - Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche », serie VIII, vol. V, 1952, pp. 1-36.

46. Perché è una tipica invocazione alla Luce, perché guidi le menti degli uomini.

47. Cfr. O.V., p. 36.

48. Cfr. p. es. quanto dice L. Renou, nella Nouvelle edition du texte paru en 1896, au tome I, dell'*Altindische Grammatik* del Wackernagel, Göttingen, 1957, a pp. 3-5, pur nell'ambito di un riconoscimento generale che « a travers le RV. entier... c'est essentiellement la même langue qui règne », rilevando differenze, se non dialettali, di uso, cronologiche, ecc.

49. A. trascura anche troppo i lumi che potrebbero venire dalle testimonianze coeve, certo da valutare prudentemente, di civiltà già pienamente storiche, cioè con ricche testimonianze scritte: che attestano chiaramente una vita complessa e molteplice, su livelli intellettuali e con spinte economiche non facilmente integrabili con la sua interpretazione.

contrasti, nelle riconosciute motivazioni economiche⁵⁰: per quanto sia possibile tentare un'interpretazione spiritualistica di molte preghiere eudemonistiche⁵¹, non sembra sia lecito misconoscere la potente spinta dell'interesse materiale di certe richieste dei cantori⁵², gli artefici degli inni ben costruiti che, come abili lavoratori, chiedono compensi adeguati al valore della loro opera.

Con la sua interpretazione psicologica A. s'inserisce, con caratteristiche proprie di coerenza e rigore, nel movimento di revisione dell'interpretazione filologica tradizionale nella cultura ottocentesca, dell'interpretazione naturalistica del *Veda*⁵³. Ma il rischio che egli corre, e a parer mio non evita, è quello di cadere nell'eccesso opposto ai vizi di fondo della scuola naturalistica. La sua prospettiva esegetica presenta il difetto di un certo irrealismo astorico. Anche dando per valida l'esigenza da A. così vigorosamente sostenuta, di non defraudare questi inni della loro peculiare forma di spiritualità (perché non è detto che la spiritualità, la tensione verso il sacro, nelle diverse culture, debba esprimersi sempre in modi simili a quelli che ci sono più familiari), non si riesce a sfuggire all'impressione, per così dire, di un'esile monotonia. Forse A. stesso non ha sfruttato adeguatamente le potenziali novità della sua intuizione, cioè l'idea di una comunicazione ininterrotta con il sacro, di cui i vari livelli e modi d'essere sono, con diversa competenza, epifanie, e ha così preferito scorgere, in un vario insieme di discorsi, un coro sostanzialmente unanime, tra l'altro, con una coincidenza di simboli, di voci diverse per una medesima realtà, che può sembrare uno spreco addirittura eccessivo, a meno che non si voglia vedere nel Rv. il luogo d'incontro di tradizioni spirituali convergenti, ma di diversa origine e con simbologie differenti. Pensiamo alla simbologia relativa alla verità. Quale sovrabbondante ricchezza d'immagini! « Usha è l'Aurora divina, perché il Sole che sorge grazie al suo giungere, è il Sole della Verità supercosciente... Usha stessa è la Verità..., e la madre delle Verità. Queste verità dell'Aurora divina sono chiamate le sue vacche, i suoi armenti splendenti, mentre le forze della Verità che le accompa-

50. Inni come IV,57, VI,53, VIII,54... mi paiono piuttosto irriducibili negli schemi dell'interpretazione aurobindiana.

51. Cfr., per questa espressione, M. PUGLISI, *La Preghiera*, Torino, 1928, pp. 204-213.

52. Cfr. le *dānastuti*, ecc.

53. Per dirla con M. Eliade (*The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, p. 32), « the discipline of comparative Indo-European mythology has been hopelessly discredited by the improvisations of Max Müller and his followers ». Gli inizi della reazione contro la mitologia comparata si possono far coincidere con il lavoro del Gruppe su *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, I, Leipzig, 1887. Assai più lungo, e non privo d'incertezze e di eccessi, in un senso e nell'altro, fu il cammino che portò la storia delle religioni a una più precisa definizione del rapporto sacrale tra il primitivo, o l'uomo delle società arcaiche, e la natura — ma mi sembra si possa affermare che questo cammino era stato già in parte percorso quando A. cominciò i suoi studi vedici, anche se egli probabilmente non ne era a conoscenza.

gnano e occupano la Vita, sono chiamate i suoi cavalli »⁵⁴, ecc. ecc. Non stonerebbe davvero un inseguimento più incalzante di una definizione precisa di simboli che altrimenti risultano talora troppo sfuggenti o generici, forse non sarebbe male un po' di sano positivismo, non grossolano, ma rispettoso delle sfumature e delle indicazioni più varie...

Ma, proprio sulle orme di A., e con il senso preciso che lo si può seguire solo entro certi limiti, si potrebbe tentare una specie di recupero della sua intuizione fondamentale. In un mondo, voglio dire, pervaso dal sacro, e denso di rimandi analogici, cioè sentito come tale, nulla vieta che, talora o spesso, si scorgesse in fatti che per noi ormai sono meramente naturali, lo svolgersi di un dramma dello spirito. Al limite si può immaginare che per molti ormai degli uomini del periodo vedico anche più antico, cioè della lunga e varia fase di composizione delle *Rc*, gli inni significassero ciò che la loro lettera dice, che molti eventi e fenomeni naturali fossero sempre più intesi come tali, che l'aurora fosse, come per noi, sia pure con ben diversa scienza, soltanto un fatto fisico, ma si può anche immaginare che per altri uomini non fosse così: senza bisogno di supporre l'esistenza di una generale convenzione criptica, che pure nulla può indurre incontrovertibilmente ad escludere, si può supporre che per questi altri uomini nello scenario naturale si svolgesse veramente un dramma metafisico, proiezione esterna (almeno per noi, non è detto lo fosse sempre per loro) di un sacro divenire iniziatico: qualcosa, insomma, di analogo, *mutatis mutandis*, a quelle che, attestate in altra epoca, ma forse di più antiche origini, furono, almeno secondo alcuni interpreti⁵⁵, le modalità effettive dell'*ars regia* alchemica. Nelle più varie società e culture, sono stati presenti gruppi iniziatici delle più diverse nature, con complessi mitico-rituali propri, spesso simili esteriormente alle tradizioni e pratiche comuni, ma con reinterpretazioni innovatrici, comunque segrete... Nulla esclude che anche nell'India vedica ci fossero gruppi di questo genere, che potrebbero aver contribuito, con la creazione o l'adattamento di inni, alla costituzione o modificazione della parte più antica del *corpus* vedico...

Ma di tutto questo sappiamo, tutto sommato, ben poco, e forse così sarà anche in futuro, perché, dopo tutto, non è necessario che un gruppo iniziatico si crei o riplasmarsi testi, può benissimo intenderli segretamente in altro modo⁵⁶. Resta in ogni caso il fatto che, pur con la più benevola disponibilità, troppe cose sfuggirebbero a ogni lettura gnostica del senso vedico, almeno a quelle attualmente ipotizzabili o attestate; non escludendo quindi la possibilità di singole individuazioni precise, la possibilità di un'individuazione di valori alternativi verosimili, l'interpretazione aurobindiana appare complessivamente limitata a un aspetto spirituale troppo univoco.

54. O.V., p. 261.

55. Cfr. p. es. J. EVOLA, *La tradizione ermetica*, Roma, 1971³, M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956, ecc.

56. Si tratterebbe cioè di una specie esoterica del neologismo semantico.

6. Il *Rv.* appare dunque ad A. come la testimonianza chiarissima, per chi sappia intendere, di una grande, sconosciuta fase dell'evoluzione umana, una fase che volge ormai, ancora piena di luce, al tramonto: poi, come vuole « l'antica tradizione di un oscuramento progressivo e della perdita del *Veda* »⁵⁷, subentra un mutamento tale da causare un distacco irreversibile⁵⁸, non solo per la diversità degli uomini da quelli del periodo vedico più antico, ma per ragioni intrinseche al *Rv.* stesso, a quella che ormai si può chiamare, però senza connotazioni negative, l'ambiguità del suo linguaggio, alla veste ritualistica da cui è coperto il suo messaggio. Perciò anche chi, armato non solo di buone intenzioni, ma di autentica tensione spirituale, cercava di riscoprire il senso profondo del *Rv.* e delle *Samhitā* in genere, si trovava di fronte a un'impresa pressoché impossibile. I *Brāhmaṇa* e soprattutto le *Upaniṣad* sono la testimonianza di questo tentativo varie volte compiuto di pervenire al recupero delle arcane valenze delle parole degli antichi *ṛṣi*. Tentativo non riuscito nel caso della ricerca dei *Brāhmaṇa* perché essi mirano soprattutto alla conservazione del rituale, perdendosi in minuzie⁵⁹, ma non riuscito neppure ai cercatori e maestri delle *Upaniṣad*, perché il contatto con quel mondo di verità-realtà autorivelantisi con spontanea naturalezza era ormai spezzato, quella sintesi lucida tra il mondo esterno e l'intimo non era più possibile⁶⁰.

Le *Upaniṣad* ricorrono certo al *Rv.* e alle altre raccolte come alla loro base scolastica o testuale, ma ormai si servono delle *Samhitā* come di un punto di partenza per la loro ricerca autonoma di verità, che esprimono in forme adatte alla nuova epoca dello spirito. Esse insomma, più che interpretare il *Veda* più antico, fondano il *Vedānta*⁶¹, e il movimento di cui esse sono espressione ha addirittura più di un aspetto e carattere anti-vedico, specialmente per la contrapposizione tra lo spirituale e il non-spirituale, tra l'esperienza intima e la pratica del rito. Si perde così l'equilibrio arcaico tra spirito e materia, cominciano ad affermarsi tendenze dualistiche alla rinuncia e all'ascetismo, che culmineranno nelle « esagerazioni » del buddhismo.

Quella che ho presentato qui sopra è l'interpretazione della posizione storica delle *Upaniṣad* più frequente nelle opere di A. sul *Veda*, e, ritengo, la più accettata dai suoi seguaci: essa però può ricevere alcune significative limitazioni e precisazioni da altri passi, che possono mostrare sfumature differenti nel pensiero di A. in materia, se non proprio una certa oscillazione. Si veda per esempio questa serie di citazioni dirette: « Ancient Vedanta seized this message of Intuition and formulated it in the three declarations of the Upanishads, 'I am He',

57. O.V., p. 12.

58. Che però va inteso, almeno in certo senso, come progresso: cfr. L.D., p. 82.

59. Cfr. O.V., p. 13.

60. *Ibid.*, p. 14.

61. È chiaro che questo termine è qui inteso nel significato derivato, ormai quasi esclusivo, di complesso di dottrine costruito sulle *Upaniṣad*.

'Thou art That, o Swetaketu', 'All this is Brahman, this Self is Brahman' »⁶²; « ... the age of intuitive knowledge, represented by the early Vedantic thinking of the Upanishads... »⁶³; « The sages of the Veda and Vedanta relied entirely upon intuition and spiritual experience »⁶⁴. Anche la negazione aurobindiana⁶⁵ dell'esistenza di dibattiti nelle *Upaniṣad* rientra in questo riconoscimento del carattere intuitivo delle loro dottrine, e quindi in questa prospettiva che tende a riconnetterle più strettamente alla spiritualità vedica più antica, come, del resto, vuole una linea storiografica che oggi viene da più parti sostenuta⁶⁶, talora con eccessi analoghi, inversamente, a quelli in cui sono incorsi alcuni sostenitori della sostanziale novità delle *Upaniṣad*: probabilmente non è arbitrario supporre che si stia nel giusto proponendo un temperamento delle due tesi, riconoscendo nelle *Upaniṣad*, coacervo di testimonianze, anche di dibattiti!, di diversa età e origine, la presenza di elementi antichi e nuovi, di tendenze alla conservazione e al rinnovamento.

7. Qui ormai può bastare un rapido accenno al modo come A. intende e caratterizza le età immediatamente successive a quella delle *Upaniṣad*⁶⁷; si può già intuire sotto quale segno egli avrebbe visto svolgersi la loro dinamica storica: nella caduta nel materiale, ma anche nella coscienza infelice che può portare a eccessi dualistici, oppure al tentativo di organizzare l'esistenza per recuperare almeno in parte una serie armonica di valori omogenei. Al fondo di questi vari atteggiamenti è pur sempre la perdita dell'esperienza unitaria del reale.

Lasciamo da parte, con A., la vicenda di coloro che, certamente in gran numero, immersi in un divenire desacralizzato, cercarono di strappare al suo flusso soddisfazione o conforto per il proprio particolare interesse e piacere: in una prospettiva come quella di cui ci stiamo occupando, il loro valore non può non apparire modesto, più che altro d'indizio di una condizione diffusa, ma non davvero esemplare. Quanto agli eccessi dualistici, essi per A. sono rappresentati con emblematica vividezza dal buddhismo, pur essendo ben presenti anche nelle altre manifestazioni coeve della vita spirituale dell'India.

62. L.D., p. 81. Qui, e nelle due citazioni seguenti, *Vedānta* equivale a *Upaniṣad*.

63. *Ibid.*, p. 82.

64. *Ibid.*, p. 83.

65. *Ibid.*

66. Cfr. J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965. Cfr. anche C. Pensa, *Some Internal and Comparative Problems in the Field of Indian Religions*, in *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1972, pp. 103-107 (e i rilievi di Bausani e la replica di Pensa a p. 120). Per la polemica della scuola aurobindiana contro l'ipotesi di una frattura tra *Rv.* e *Upaniṣad*, cfr. PANDIT, cit. alla n. 21, p. 102, ecc.

67. Per quanto ho potuto vedere, A. ritiene il buddhismo posteriore alla fase di composizione delle *Upaniṣad* antiche e medie.

Come altri campioni del Rinascimento indiano, o induistico⁶⁸, A., che pure dopo l'abbandono della politica attiva seppe superare molti dei limiti « confessionali »⁶⁹ del movimento di cui era stato ispiratore, A. mantenne in fondo un atteggiamento di notevole e significativo distacco dal buddhismo, un distacco che talora ci può sembrare, non a torto, poco equo, anche se comprensibile.

Nella sua larghissima produzione letteraria i riferimenti al cammino di mezzo sono comparativamente piuttosto scarsi, e si può ritenere che egli non abbia approfondito adeguatamente l'ampia problematica storica e speculativa che l'imponente letteratura buddhistica solleva e illumina. Certamente il buddhismo non ha avuto un peso notevole nella formazione del suo pensiero, pur così fortemente sintetico, per una sorta di repulsione di fondo; altrettanto certamente egli non ne ha riconosciuto adeguatamente l'importanza nella storia culturale indiana.

A. apprezza nel Buddha una straordinaria personalità dinamica⁷⁰, riconosce alcuni meriti storici dei buddhisti⁷¹, e, del resto, non considera il buddhismo come un *monstrum* a sé, insiste anzi sui saldi vincoli di esso con il *Vedānta* upaniṣadico⁷², ma soprattutto scorge nel buddhismo l'espressione più tipica, anzi talora la causa, starei per dire il colpevole, di quell'eccesso ascetico di ripudio del mondo che fu all'origine di molti mali storici dell'India: « È questa rivolta dello Spirito contro la Materia — dice nella *Vita divina* — che per duemila anni ha dominato la mente indiana, da quando il buddhismo ha disturbato l'equilibrio del vecchio mondo ario »⁷³. Ci sembra un giudizio ingiusto, non solo in sé, perché ignora, da un lato, che il buddhismo, alle sue origini storiche, fu uno solo dei tanti movimenti ascetici, che dunque reagivano a una situazione di crisi sociale⁷⁴ e insoddisfazione individuale, e d'altro canto ignora la non casuale coincidenza tra il fiorire del buddhismo e quello delle epoche classiche della cultura indiana; è un giudizio che ci sembra ingiusto nella prospettiva stessa di A., che doveva portarlo piuttosto a cogliere nella crisi di cui il buddhismo fu espressione, e di cui cercò di essere la soluzione, le radici antiche e universali.

68. Alle loro posizioni nei confronti del buddhismo dedico qualche pagina nel mio saggio su *La rinascita del buddhismo in India*, in attesa di stampa.

69. Intendo fare riferimento a certe caratteristiche, piuttosto analoghe a quelle presenti nelle opere del romanziere bengalese Bankim Chandra Chatterji, evidenti nella religione di A. durante la sua fase di agitatore politico (culto della Dea Madre connesso con un fanatismo religioso-nazionalistico con esclusivismo, di fatto, *hindu*, ecc.).

70. Cfr. *L.D.*, p. 36.

71. Cfr. *L.D.*, p. 37, ecc.

72. Cfr. *L.D.*, p. 43.

73. *Ibid.*, p. 28.

74. Comunque si vogliano intendere i rapporti tra pensiero e società, non va dimenticato la significativa coincidenza tra la fioritura di questi movimenti e la contemporanea formazione dei grandi stati del bacino gangetico.

Certo la simpatia di A., campione dell'onnicomprensività, non dell'esclusione ascetica, campione della virilità costruttiva, non della fuga nella solitudine, la simpatia di A. non poteva andare a un movimento almeno nelle formulazioni negative esplicitate⁷⁵ così diverso dai suoi ideali. Gli doveva riuscire assai più facile e gradevole, oltre tutto per la sua formazione personale, l'incontro con l'induismo, che pure egli superava in una nuova sintesi: molte sue pagine mostrano come nutrì vivo interesse e rispetto per gli sforzi teoretici dello strenuo pensiero filosofico⁷⁶, per l'opera dei maestri della normativa sociale, nel loro tentativo di sottoporre l'esistenza tutta a una tensione spirituale gerarchica, per l'attività artistica ed educativa ad un tempo che si è espressa nella creazione di opere come il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*⁷⁷. Ma è soprattutto nella *Bhagavadgītā* e nel tantrismo che A. coglie la presenza significativa dei valori del sacro in un loro caratteristico rivelarsi, con tendenze e modalità che egli avrebbe poi accolto e invero nella sua costruzione metafisica e yogica: nella *Bhagavadgītā*⁷⁸ come vangelo, aperto agli uomini dei più diversi tipi e livelli, della presenza della divinità nell'uomo e nel mondo, delle varie forme e possibilità del suo rivelarsi e del nostro procedere verso di essa, nel tantrismo⁷⁹ per la sua possente, anche se talora implicita o potenziale, spinta verso il recupero di ciò che in una prospettiva dualistica potrebbe qualificarsi come non spirituale o addirittura anti-spirituale: i valori mondani, della natura, della fecondità, della forza, della sacralità rituale nelle sue manifestazioni anche più singolari e inaudite.

8. Possiamo ormai tirare brevemente le somme di quanto siamo venuti dicendo, piuttosto però che per ripetere i rilievi che abbiamo fatto, per cercare di integrarli con alcune considerazioni conclusive. Innanzi tutto per quanto riguarda la posizione che A. come commentatore occupa nella storia culturale dell'India moderna: più che alla tradizione esegetica classica, anche se Madhva è potuto sembrare un suo lontano ante-

75. Non è detto, in effetti, che a un'espressione negativa formalmente corrisponda sempre una realtà negativa, o una negazione di realtà: questo mi sembra abbia mostrato, almeno a livello di possibilità, la lunga serie di discussioni sul *nirvāṇa* e sullo *śūnya*; cfr., del resto, più in generale, J. GONDA, *Why are ahimsā and similar concepts often expressed in a negative form?*, in *Four Studies in the Language of the Veda*, 'S-Gravenhage, 1959, pp. 95-117.

76. Per un rapido quadro della posizione di A. di fronte alla filosofia indiana, cfr. *L.D.*, pp. 83-84. Sono poi ben noti i suoi accenni poleмici, frequentemente ripetuti, ma anche estremamente schematici, contro il *māyāvāda* śāṅkariano.

77. Cfr. per tutto questo il già citato *Vyasa and Valmiki, Foundations of Indian Culture*, Pondicherry, 1959, ecc.

78. Cfr., oltre al mio piccolo saggio cit. alla n. 2, i ben più estesi studi di A. ROY, *Sri Aurobindo's Interpretation of the Gita*, Calcutta, 1952, e A. K. MAJUMDAR, *Sri Aurobindo's Interpretation of the Gita*, in *Sri Aurobindo...* by Joshi, cit. alla n. 41, pp. 71-89.

79. Cfr., per un'accurata disamina degli apporti complessivi della tradizione tantrica al pensiero di A., disamina che non ci sarebbe certo possibile in questa sede, oltre al volume del Bolle cit. alla n. 11, dello stesso autore, *Tantric Elements in Sri Aurobindo*, « Numen », 9, 1962, pp. 128-142.

cedente⁸⁰, A. si collega senza dubbio alle posizioni di vari illustri esponenti del risveglio indiano nel ribadire, contro i tanti pregiudizi razziali o etnici diffusi nei riguardi di un paese coloniale, l'autonoma grandezza spirituale dell'India antica e nell'insistere sul suo valore ancor oggi esemplare. Con questi campioni della *Hindu Renaissance* A. ha anche in comune la rivendicazione di un induismo che non ripudi le realtà mondane, le tensioni, le lotte, i valori della vita, un induismo muscolare che sarebbe piaciuto al grande Vivekānanda⁸¹, e che sarebbe il vero *dharma* della terra di Bharata, fedele alle sue gloriose origini vediche.

Rispetto agli altri luminari del risveglio indiano A. si distingue, ci sembra, per una più articolata conoscenza della cultura indiana antica, per una percezione più avvertita del divenire storico, se non proprio delle differenze e peculiarità riscontrabili in questo processo. Si distingue anche per una conoscenza relativamente più larga della cultura occidentale, della quale ha saputo acutamente cogliere certi nuovi avviamenti, a volte ancora praticamente *in fieri* nella fase della sua più aperta formazione e informazione: così per esempio per la critica dell'interpretazione naturalistica del *Veda*, e, più in generale, per la scoperta di valori spirituali profondi, anche se non razionalisticamente definiti e analizzati, in culture, come quella vedica più antica, che per la loro, supposta, primordialità potevano apparire a molti rozze e povere.

Per queste ragioni è comprensibile che l'interpretazione aurobindiana delle fasi più antiche della cultura indiana sia ancor oggi in certa misura accettabile non solo da devoti entusiasti, ma anche, e non soltanto per *lip service*, da competenti⁸², magari con integrazioni e revisioni parziali. Ma penso vi sia anche un altro motivo, di carattere più generale, che può renderla per qualche riguardo seducente: perché essa s'inserisce nella tendenza abbastanza largamente diffusa a rivedere criticamente la concezione filosofica della storia che all'epoca della formazione di A. godeva di particolare fortuna e di universali consensi: quella che postulava un progresso certo, continuo e sostanzialmente uniforme del genere umano, dalle sue remote origini animalesche ai nostri giorni e oltre, inarrestabilmente. A questa concezione, soprattutto ai limiti vistosi delle sue espressioni più fideistiche, sono state mosse molte critiche fino a giungere, al limite, alla contrapposizione di una concezione di segno del tutto inverso, la quale, fondandosi su tradizioni mitico-religiose peraltro non sempre coerenti né antiche, scorge nella storia una decadenza continua da una condizione perfetta o età dell'oro⁸³.

80. Cfr. KAPALI SASTRI, cit. alla n. 17, p. 84.

81. Per l'influenza di Vivekānanda su di lui, cfr. p. es. A. B. PURANI, *Life of Sri Aurobindo*, Pondicherry, 1958, p. 303, ecc.

82. Cfr. p. es. la presenza operante del pensiero aurobindiano nelle opere di studiosi come S. K. Maitra, P. Filippini Ronconi, ecc.

83. Testi-base di questo moderno anti-progressismo estremistico possono essere considerate le opere di R. GUÉNON (specialmente *La crise du monde moderne*, Paris, 1927), di J. EVOLA (soprattutto *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, 1969³): autori, ambedue, sul cui pensiero, e sui cui apriorismi intendo tornare, con un saggio sul sedicente tradizionalismo contemporaneo.

A., in certo senso, concilia queste due concezioni, con il fondamentale ottimismo di chi sa che addentrarsi nella selva oscura è un mezzo per giungere alla luce, di chi sa che il vasto dramma, le indicibili tragedie della storia, hanno un senso fondamentalmente positivo perché non siamo mai soli: dal divino è partita la realtà del molteplice, e ad esso, da esso sempre guidata, ritorna: la supposta decadenza nella storia non è che un aspetto di questa ascesa.

In questo grandioso quadro metafisico l'interpretazione aurobindiana della cultura indiana più antica si colloca e spiega con allettante plausibilità, congiungendo la fiducia nel futuro con il rispetto più pieno dei valori del passato, anzi servendosi della riscoperta di questi per una guida alla creazione di quello. Certo però il quadro tracciato da A. presenta varie parti piuttosto deboli, che ci paiono non accettabili, non solo perché così originali che un loro accoglimento implicherebbe profonde revisioni di tutto un modo di vedere le cose: si tratta soprattutto della definizione troppo unilaterale del mondo spirituale del Rv., del misconoscimento del significato storico delle *Upaniṣad*, del giudizio ingiusto sul buddhismo. Con questi limiti, e con gli altri che abbiamo onestamente cercato di rilevare, la linea interpretativa di A. rimane peraltro secondo noi meritevole di un più diffuso interesse da parte degli studiosi: sia come manifestazione non secondaria, né tanto meno accessoria, del suo pensiero, sia come espressione tra le più qualificate del rinascimento indiano, sia, infine, perché essa, richiamando l'attenzione sulla fase aurorale del pensiero umano, ne fornisce un'interpretazione non usuale, significativa e coerente, con la quale, e non solo per rispondere a una provocazione contro *idola* diffusi, conviene misurarsi. E, in ogni caso, ribadiamo, A. ha colto secondo noi nel segno almeno per quanto riguarda la cornice ideologica di parte del messaggio vedico.

Il significato più profondo dell'interpretazione aurobindiana delle origini e dei primi sviluppi della cultura indiana esula però dal campo filologico-storico: esso sta in quel suo procedere oltre la lettera, verso lo spirito, che la lettera difende e copre, verso quella stessa verità spirituale di cui A. si è fatto allievo e, per gli altri uomini, maestro. La sua esegesi, come tanta esegesi indiana, vuole avere un significato e una funzione attuali: si rivolge al passato per trarne un messaggio per gli uomini del presente e per i posteri: perché i valori spirituali del mondo vedico possano trovare, sui livelli corrispondenti alle mutate condizioni storiche, se non conoscitori filologicamente scaltriti, uomini che ne sappiano sviluppare in sé il germe più vero.